

THÈME



Philippe Molitor

Une dignité à réinventer

Sommaire

Reconnaître la dignité de l'homme

THOMAS DE KONINCK 12

Sans reconnaissance, au-delà de toute appréciation, de la valeur de chaque être humain — c'est ici le sens du mot « dignité » —, il n'est pas de véritable société humaine.

Pour une nouvelle approche

LÉON CASSIERS, MICHEL DUPUIS 15

Les progrès accomplis par la médecine aux deux extrémités de la vie nous obligent à repenser la question du statut de l'humain et de sa dignité.

Une question politique

PIERRE BOITTE 19

Le respect de la dignité est au centre de la problématique de l'accès aux soins de santé. Or la question que pose celle-ci est plus politique qu'économique.

La clef de voûte des droits de l'Homme

DAN VAN RAEMDONCK 22

Le texte de la Déclaration universelle des droits de l'Homme reconnaît la dignité comme la source des droits dont l'être humain peut se réclamer.

La gloire de l'homme

PIERRE-JEAN WELSCH 25

Pour les Pères de l'Église, la gloire de l'homme (ou *Doxa*) est de dévoiler au travers de toute sa personne la lumière qui jaillit du cœur de la communion trinitaire réalisée par Dieu.

Pendant des siècles, les discours théologiques et philosophiques fondant la « nature humaine » et sa dignité particulière sont restés globalement stables. Les écarts apparaissant entre les pratiques sociales et ces discours étaient attribués à l'imperfection humaine, mais n'en remettaient pas en cause les fondements. Les mythologies se mêlaient aux observations scientifiques. L'histoire révèle cependant une évolution des mentalités, marquée par quelques grands tournants : la reconnaissance de la dignité personnelle des femmes et des enfants, l'abolition de l'esclavage, etc. En principe, les choses étaient définitivement acquises. La réalité concrète est, on le sait, bien différente, et il semble qu'il faille en permanence *conquérir* cette reconnaissance.

Depuis une cinquantaine d'années, les avancées des sciences biologiques et médicales, de l'économie et de la démocratie bousculent les anciennes évidences. Notre monde laïcisé, passionné de rationalité et d'objectivité, réinterroge l'immatérialité de notre dignité. Comme au siècle des Lumières, la (re)découverte du pluriel des cultures interdit des définitions universelles sommaires. Face aux descriptions des nombreuses « cultures humaines », notre époque a bien du mal à forger de nouvelles définitions de la « nature humaine » lui permettant de déployer ses pratiques scientifiques et sociales. Beaucoup, méfiants devant toute métaphysique et toute dogmatique, se demandent comment fonder la dignité humaine autrement que dans une simple convention juridique ou sociale. Certains rappellent l'importance du donné biologique, à coup sûr insuffisant mais en tout cas nécessaire, comme substrat de cette dignité. D'autres encore s'efforcent de sauvegarder une ontologie métaphysique.

La question est trop vaste pour être cernée en un dossier. Il nous a paru intéressant cependant de la poser à quelques personnalités concrètement engagées dans cette réflexion. On y lira d'abord un grand souci de sincérité : la réflexion se veut articulée de près à la responsabilité pratique. On y verra aussi une variété de tendances dans la manière de fonder la dignité humaine : depuis la doctrine classique et toujours officielle de l'Église catholique jusqu'aux approches beaucoup plus pragmatiques, juridiques, sociologiques, inspirées par l'expérience du terrain. Comme de règle, la revue laisse à chaque auteur la responsabilité de sa parole.

En filigrane dans ces textes, et parfois plus explicitement, on verra aussi comment la réflexion anthropologique actuelle cherche à dépasser une conception de la nature humaine limitée à l'« être en soi » pour en chercher la source aussi dans la relation à l'autre. Aujourd'hui plus que jamais, notre conception de la dignité de l'être humain doit intégrer de façon critique les messages scientifiques, et, en retour, guider les pratiques concrètes dont les conséquences seront déterminantes pour les générations à venir.

LÉON CASSIERS ET MICHEL DUPUIS,
COORDINATEURS DE CES PAGES « THÈME »

Reconnaître la dignité de l'homme

THOMAS DE KONINCK

Rien n'est plus apte à faire découvrir notre vraie condition d'homme que la reconnaissance de la dignité de tous les humains, y compris les exclus, quel que soit le prétexte de l'exclusion. Sans reconnaissance, au-delà de toute appréciation, de la valeur de chaque être humain — c'est ici le sens du mot « dignité » —, il n'est pas de véritable société humaine.



D.R.

Thomas De Koninck enseigne la philosophie et l'éthique à la Faculté de philosophie de l'Université Laval (Québec). En 1995, il a publié *De la dignité humaine* (Paris, Presses universitaires de France).

Il y a un demi-siècle, André Gide écrivait : « Noblesse, dignité, grandeur »... ces termes, j'ai crainte et presque honte à m'en servir, tant on abusa d'eux sans vergogne ». Puis il définissait fort bien la différence essentielle entre deux acceptions opposées du mot « dignité » : « Il est quantité de gens qui, dès l'éveil, se mettent au "garde-à-vous" et cherchent à remplir leur personnage. Même seuls, ils se campent. Il va sans dire que ce n'est pas de cette dignité que je veux parler ; mais bien d'une sorte de respect de soi-même et d'autrui, qui n'a pas à se marquer au dehors ». ¹

Il y a aujourd'hui une inflation évidente du mot « dignité », s'agissant de dignité humaine, où se retrouve cette même ambiguïté centrale. Que veut dire « mourir dans la dignité », par exemple ? S'agit-il d'une mort où l'on « remplit son personnage », qui aurait à « se marquer au dehors » ? Et sinon, de quoi au juste ?

Le préambule de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948 s'ouvre sur la constatation que « la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde ». Ici encore, comment entendre au juste une notion de dignité à tel point fondamentale qu'elle a pu donner lieu à une si extraordinaire unanimité entre les nations, par-delà les divergences multiples ?

La dignité du pauvre

La meilleure piste initiale nous est fournie par ce qu'il convient d'appeler *la dignité du pauvre*. Paul Ricœur résume l'essentiel en ces termes : « Quelque chose est dû à l'être humain du seul fait qu'il est humain ». La reconnaissance de cette « exigence plus vieille que toute formulation phi-

losophique » est de toute époque. Elle se découvre chez tous les humains, dans toutes les cultures, et se précise à mesure que s'affirment les civilisations. ²

La reconnaissance la plus remarquable est celle que l'on accorde d'emblée aux plus faibles et aux plus démunis, la place centrale de la mansuétude et du respect à l'égard des pauvres. En Inde, les *Lois de Manu*, d'origine ancienne, déclarent sans ambages : « Les enfants, les vieillards, les pauvres et les malades doivent être considérés comme les seigneurs de l'atmosphère ». La sagesse chinoise met au premier rang la « capacité de conforter les autres ». Le respect des pauvres dans tous les sens du terme, de ceux qui souffrent, est, on le sait, au cœur des traditions juive et chrétienne. Le Coran fait état des devoirs envers les orphelins, les pauvres, les voyageurs sans logis, les nécessiteux, ceux qui sont réduits à l'esclavage. La compassion est un des deux idéaux principaux du bouddhisme. Partout, on semble pressentir que c'est dans le dénuement que l'humain se révèle le plus clairement et impose, pour ainsi dire, sa noblesse propre — celle de son être, non de quelque avoir — à la conscience. Chez les Grecs, la parole du vieil Œdipe, aveugle et en haillons, pratiquement abandonné, l'exprime on ne peut mieux : « c'est donc quand je ne suis plus rien, que je deviens vraiment un homme ».

Plus étonnant encore, si c'est possible, est le respect des morts, illustré dès la nuit des temps par les premiers humains, qui ensevelissent leurs morts, et selon des rites. Pourquoi est-on encore aujourd'hui ému jusqu'à l'approbation devant la décision de la jeune Antigone (dans la grande tragédie de Sophocle qui porte son nom) de refuser, au péril de sa propre vie, de laisser là « sans larmes ni sépulture », pâture des oiseaux ou des chiens, le corps de son frère Polynice, pourtant dénoncé comme traître, et de défendre son droit à la sépulture, son appartenance à une communauté humaine, au nom de « lois non écrites, inébranlables, des dieux » ? Le mort à l'état de cadavre *n'étant plus*, et entièrement à la merci des forces naturelles, les vivants ont à son endroit un devoir sacré : celui de faire en sorte que, tout

1. André Gide, *Ainsi soit-il ou Les jeux sont faits* [1951], Paris, Gallimard, 2001, p. 96-97 et p. 115.

2. Cf. Paul Ricœur, « Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain », in *Les enjeux des droits de l'homme*, dir. Jean-François de Raymond, Paris, Larousse, 1988, p. 235-236.

3. Cf. Emmanuel Levinas, *Éthique et Infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 89-132 ; et Pascal, *Pensées*, Brunschwig 434 ; Lafuma 131 : « (...) apprenez que l'homme passe infiniment l'homme (...) ».



La reconnaissance la plus remarquable est celle que l'on accorde d'emblée aux plus faibles et aux plus démunis.

cadavre qu'il soit, il demeure membre de la communauté humaine. Le symbole du rite de la sépulture le rend à nouveau présent.

Le jugement d'Antigone est d'ordre éthique car il a la forme d'un engagement : je déclare que le cadavre de mon frère mérite tous les honneurs dus à un être humain et c'est mon devoir — puisque je suis sa sœur et que nos parents ne sont plus — d'agir en conséquence, même au prix de ma vie. L'écho universel que suscite cet engagement éthique d'Antigone implique que même le cadavre, les restes sous quelque forme que ce soit, d'une personne, fût-elle condamnée, ont droit à des rites sacrés. Le rite de la sépulture le restitue à la communauté humaine à laquelle il appartient en droit. Or si cela est juste s'agissant des morts, si même les restes d'un homme condamné méritent pareil respect, que penser d'un corps humain vivant, si démuné ou vulnérable soit-il ?

Aujourd'hui, Emmanuel Levinas a attiré à nouveau l'attention sur le fait que le visage humain, nu et vulnérable, essentiellement pauvre, n'impose pas moins le respect. L'accès au visage est d'emblée éthique. Un assassin ne peut regarder sa victime dans les yeux, comme s'il présentait la présence de quelque chose de sacré³. Mais Antigone va d'emblée au plus profond, puisque son frère n'avait plus même de visage — comme chez *Isaïe* (52, 14), « son apparence n'était plus celle d'un homme »⁴. Ce qu'Antigone fait voir si nettement c'est que, quelle que soit notre condition, nous partageons tous une même humanité, et donc une même dignité.

On doit à la pensée moderne d'avoir su mettre en lumière cette dignité. Appliqué à l'être humain, le mot de dignité doit s'entendre de manière non sentimentale, rigoureuse. Il signifie rien de moins

que ceci : l'être humain est infiniment au-dessus de tout prix. Emmanuel Kant a excellemment défini, dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, cette distinction fondamentale entre dignité et prix : « Dans le règne des fins, tout a un prix ou une dignité. Ce qui a un prix peut être aussi bien remplacé par quelque chose d'autre, à titre d'équivalent ; au contraire, ce qui est supérieur à tout prix, et par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité ».⁵

L'être humain, ajoute Kant, « existe comme fin en soi, et non pas simplement comme moyen dont telle ou telle volonté puisse user à son gré ; dans toutes ses actions, aussi bien dans celles qui le concernent lui-même que dans celles qui concernent d'autres êtres raisonnables, il doit toujours être considéré en même temps comme fin ». Les personnes ont ainsi une *valeur absolue*, non relative.

La formule qui « domine toute l'histoire de la notion de personne » (Paul Ladrière), est celle de Boèce : « substance individuelle de nature raisonnable »⁶. On y retrouve cette détermination capitale et d'ailleurs évidente : la personne est un *individu* (du latin *individuum* : « ce qui est indivisible »). Que cet être intelligent et, dès lors, appelé à répondre de ses actes soit un *individu* veut dire avant tout qu'il est un être *indivisible*, aux droits non moins *indivisibles*.

Malgré la difficulté de concevoir l'indivision, nous nous éprouvons bien en effet « chacun » (« chaque » « un ») comme un « je » « individuel ». On peut diviser le corps de Socrate, jamais on ne parviendra à diviser Socrate. Cette unicité indivisible de la personne humaine est, plus nettement que jamais, corroborée par la science.⁷

Le mot de dignité signifie rien de moins que ceci : l'être humain est infiniment au-dessus de tout prix.

4. Dominique Folscheid fait observer que l'embryon humain, « notre plus-que-prochain », n'a pas non plus de visage : in *Éthique*, no. 4, 1992, pp. 20-43, spécialement 25.

5. Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, in *Œuvres philosophiques II*, Paris, Gallimard, coll. Pléiade, 1985, p. 301-302 (AK IV, 434-435).

L'âme de l'invalidé n'est ni altérée ni moins unie au corps du fait que celui-ci soit, par exemple, dans un coma profond, ou déficient de quelque autre manière; son visage, ses mains, son corps tout entier ont exactement la même dignité qu'auparavant. Toute vision crûment dualiste (faisant de son âme et de son corps deux substances distinctes) enlève au corps sa dignité. On peut être tenté d'insister, certes, sur ceci que la dignité humaine — l'intelligence, la volonté, la liberté — est plutôt le fait de l'âme humaine. Mais celle-ci n'existe pas comme une entité séparée; elle est unie de manière indivisible au corps, à preuve la dissolution de celui-ci à la mort. Que le vivant qu'elle anime soit endormi ou éveillé, comateux, gravement handicapé ou en pleine forme, elle est tout aussi présente. C'est elle qui rend possible tout exercice éventuel des diverses potentialités qu'elle unifie: marcher, voir, entendre, penser, aimer et le reste; car ce n'est manifestement pas le seul *exercice* de ces potentialités qui est l'âme; je devrais sinon soutenir que, chaque fois que je me mets à marcher effectivement, une nouvelle âme apparaît, et que « les mêmes êtres seront aveugles plusieurs fois par jour, et sourds également » (Aristote).

Comme les yeux

« La nature de l'homme, dit bien un texte de la sagesse chinoise, peut être comparée aux yeux. Dans le sommeil ils sont fermés et il fait noir. Ils doivent attendre l'éveil avant de voir. Avant l'éveil, on peut dire qu'ils possèdent la substance (qualité) fondamentale pour voir, mais on ne peut dire qu'ils voient. Or la nature de tous possède cette substance fondamentale, mais elle n'est pas encore éveillée; ce sont des gens endormis attendant d'être éveillés ».

C'est assez dire le degré d'intimité de l'âme et du corps. Peu importe l'état en lequel se trouve un corps humain vivant, lui et l'âme ne font qu'un, tout et parties, quelle que puisse être la condition apparente, parfois très diminuée, du corps. Socrate, n'importe quel individu humain, est indivisible, même si son corps est éminemment divisible. (Le sens commun le reconnaît; prétendre un tel « schizophrène » c'est déclarer son esprit « partagé en deux », et, partant, reconnaître son unité foncière: il n'y a pas de division sans divisé: l'attribution n'a pas de sens autrement; qui est « *schizo* » ?) Il en est ainsi du premier

au dernier instant de la vie de ce corps humain; il ne s'agirait pas de lui, autrement. Si cela est vrai, tout individu humain est à chaque instant, quelle que soit sa condition, une personne, et en possède toute la dignité.

Le même respect

Il résulte de ce que nous venons de voir que tout corps humain, quel qu'il soit — dément profond, Einstein, comateux, trois fois champion olympique —, mérite le même respect. La dignité absolue de tout être humain est la même dans chaque phase de sa vie, depuis la conception jusqu'à l'extrême faiblesse de la vieillesse. Car il s'agit toujours du même individu humain, de la même personne. Il faudrait être singulièrement coupé du concret — ou « homme de ressentiment » — pour ne pas le voir ou, plus probablement, ne pas vouloir le voir. C'est encore plus vrai depuis la mise en évidence par la science de « l'unicité organique (et spirituelle) de chaque homme », où d'aucuns voient même « la plus importante découverte de ce siècle ».⁸

Aux « exclus » s'opposent les « inclus », aux « anormaux » les « normaux », lesquels seraient, en somme, la « norme ». Au nom de quoi s'érigerait cette norme, ce droit à l'inclusion? Certainement pas au nom de l'humain, que cette façon de parler nie et détruit. Un monde imposant un modèle d'humanité inspiré d'images publicitaires, par exemple, serait profondément inhumain. Dès lors, qu'est-ce que l'humain, et qui est humain? À qui appartient-il d'en décider? Peut-on savoir ce qu'est le droit si on ne sait pas ce qu'est l'être humain? Rien n'est plus apte à faire découvrir notre vraie condition que la reconnaissance de la dignité de tous les humains, incluant tous les exclus quel que soit le prétexte de l'exclusion. Ces derniers nous font voir comment devrait vivre notre société. Sans la reconnaissance de la valeur de chaque être humain comme dépassant toute appréciation — ce qui est le sens du mot « dignité » ici — il n'est pas de véritable société humaine. Le droit, le désir de reconnaissance réciproque, l'esprit démocratique, l'amitié nécessaire entre humains, vivent tous de différences au sein de l'humanité. Il n'est pas de plus grand défi pour le nouveau millénaire que celui de reconnaître à ces différences, et donc, à la figure tangible de l'humain telle qu'elle est donnée en ce monde, tout le sens qui leur est dû. ■

6. Cf. Paul Ladrière, « La notion de personne, héritière d'une longue tradition », dans Simone Novaes (dir.), *Biomédecine et devenir de la personne*, Paris, Seuil, 1991, p. 47-51.

7. La structure neuronale du cerveau de chaque humain, même un jumeau identique, est différente de celle de tout autre cerveau.

8. Philippe P. Meyer, *L'irresponsabilité médicale*, Paris, Grasset, 1993, p. 24; cf. p. 74 et 214.

Pour une nouvelle approche

LÉON CASSIERS,
MICHEL DUPUIS

De nos jours, l'ontologie, cette discipline qui étudie l'essence des choses, n'a pas bonne presse. Et pour cause ! Ceux qui ne connaissent pas bien son histoire l'assimilent à une spéculation vieillotte et conservatrice sur le réel, sur la substance, ou pire, sur la « nature » de l'homme et des choses... À l'âge de la science des processus, alors que toute réalité est approchée par sa dynamique, sa genèse, sa conservation provisoire, ou encore par son histoire et puis sa métamorphose ou sa dissipation, il serait en effet désuet de viser des entités abstraites, rigides, indifférentes au temps, à l'espace et aux cultures. Fini donc le temps de la « nature » humaine...

Mais ne nous laissons pas tromper par les à-peu-près ! Une ontologie, c'est une théorie de l'être, et il en existe bien des formes ! Quelqu'un comme Whitehead¹, le mathématicien-métabien, l'avait bien compris (mieux que la plupart de nos contemporains qui ne l'ont pas lu) et il s'est mis au travail : il a construit une ontologie du processus et de la relation... Ainsi donc, il reste pertinent de poser la question ontologique, qui porte sur l'être spécifique de telle ou telle réalité — surtout quand il est question de la dignité qui s'y attache, ou de la banalité de ces réalités. Qu'en est-il de l'être humain ?

La plupart des courants de pensée occidentaux s'accordent pour attribuer à chaque être humain une valeur intrinsèque qu'il a le droit de voir respectée. Cette valeur s'exprime souvent par le concept de « dignité » humaine. Le christianisme enracine cette dignité dans le fait que chaque humain est une créature personnelle, faite à l'image du créateur divin et appelée à participer à la vie divine. Les philosophies modernes, généralement inspirées par la pensée de Kant, rattachent cette dignité spécifique à la capacité d'autonomie : seul l'être humain est capable de choisir librement les valeurs sur lesquelles il régle sa vie, par l'exercice de sa conscience réflexive et de sa raison. Ces deux courants de pensée ont ceci de commun qu'ils conçoivent la dignité de l'homme comme une qualité intrinsèquement attachée à son être propre.

Les progrès actuels de la médecine interrogent et mettent en cause ce modèle, et cela aux deux extrémités de la vie. Alors qu'il se trouve dans un coma végétatif chronique irréversible, un

Les progrès accomplis par la médecine aux deux extrémités de la vie nous obligent à repenser la question du statut de l'humain et de sa dignité. Une conception « relationnelle » de la dignité humaine permet d'envisager les problèmes de l'expérimentation sur les embryons et de l'euthanasie dans leurs vraies dimensions éthiques.

sujet peut survivre durant des années moyennant une alimentation par sonde gastrique et quelques soins simples d'hygiène. Il ne manifestera plus aucune vie relationnelle. Médecins et entourage s'interrogent sur la qualité ou le type d'humanité qui définit un tel malade. À l'autre extrémité, l'embryon humain constitué en éprouvette pose une question semblable dès lors qu'il apparaît que, pour obtenir une chance raisonnable de grossesse menée jusqu'à son terme, un excédent d'embryons est nécessaire, et que donc certains d'entre eux seront détruits.

Une brèche

Depuis quelques décennies, ces deux types de situation ont ouvert une brèche fondamentale dans l'évidence jusque-là relativement simple du statut de la dignité de l'être humain. Certes, ces questions se sont posées autrefois, par exemple à propos des débiles mentaux gravissimes dont on se demandait s'ils avaient une âme. Et les considérations sur le statut des embryons ont une très longue histoire, par exemple à travers les questions de l'avortement ou celle de l'animation de l'embryon. On spéculait beaucoup pour savoir combien de temps après la conception Dieu insufflait l'âme dans le corps. Toutefois, ces considérations restaient confinées dans les milieux très spécialisés des philosophes et des théologiens, sans impact réel sur la vie ordinaire.

Actuellement, l'extension des possibilités de la médecine en fin de vie, les espoirs de découvertes thérapeutiques majeures liées à la recherche sur les embryons, la sécularisation de la pensée occidentale et enfin les enjeux financiers parfois considérables associés à ces ques-



Louvain



Louvain

Professeur émérite de psychiatrie à l'UCL, Léon Cassiers est membre du Comité national d'éthique bio-médicale. Il en assurera la présidence en 2002-2003. Michel Dupuis est philosophe. Il est le responsable de l'Unité d'éthique biomédicale de la Faculté de médecine de l'UCL.

1. Deux journées d'étude seront consacrées à son œuvre philosophique en octobre 2002 à l'Institut supérieur de philosophie (programme et contact : dupuis@risp.ucl.ac.be)

La dignité humaine se joue
d'abord dans le champ
relationnel affectif.



Question santé / Maurice Müller

tions, ramènent en discussion publique l'énigme du statut ontologique de l'être humain, de sa dignité, du respect qui lui est dû.

La conception classique de la dignité nous bloque dans des réponses binaires, en tout ou rien. Ou bien nous décidons que la dignité humaine est absolue et sans limites, de l'œuf fécondé au dernier souffle. De ce fait, nous devons renoncer, côté embryons, à la fécondation médicalement assistée, aux recherches et aux nouvelles thérapeutiques que celles-ci permettront. À l'autre bout de la vie, si l'on pose qu'une vie humaine doit être respectée mais ne doit pas être artificiellement maintenue, devons-nous laisser mourir d'inanition les patients en coma végétatif chronique ou entretenir leur vie décérébrée pendant des années ?

Ou bien nous dénissons toute qualité humaine aux embryons utilisés pour la recherche, ou aux patients en coma chronique, dans la mesure où les uns et les autres n'ont pas de vie relationnelle comme une personne à part entière. Nous sentons bien que, ce faisant, nous nierions une évidente intuition : un embryon humain n'est pas un embryon de souris, et, même dans le coma, un patient appelle en nous une sollicitude humaine tout autre que celle qu'inspire un cadavre.

Manifestement, nous devons reprendre à nouveaux frais la question du statut de l'humain et de sa dignité. C'est ce que fait le Comité national français de bioéthique qui propose, pour l'embryon, le concept de « personne potentielle » : pas encore une personne actuelle, mais certainement pas une simple chose ou un animal. Encore faudrait-il alors définir un statut progressif de la dignité intrinsèque de l'embryon au fil du

développement de ses capacités relationnelles. D'autres, plus utilitaristes, soulignent le pôle externe de la relation de dignité : elle n'a de consistance que comme qualité qui affecte les échanges entre les membres de la communauté humaine. Or ceci dépend du projet et des désirs qui définissent ces échanges. La dignité d'un embryon humain serait ainsi entièrement dépendante du projet de procréation, de recherche, ou autre dans lequel il serait créé. L'être n'est plus qu'un être-projeté, la dignité n'a plus rien d'intrinsèque, le respect dû est « absolument relatif »...

Influences réciproques

Il est évident qu'une dignité de l'être purement intrinsèque et totalement indépendante de son milieu est une conception abstraite et réductrice. Ontologie philosophique et modèles technoscientifiques sont en corrélation de plusieurs manières et les influences sont réciproques. Ce que nous savons actuellement du corps et de la psychologie, ce que nous pensons de la vie et de la personne humaine, ce que nous expérimentons dans la vie sociale concrète, ce que nous disent nos diverses traditions spirituelles, tout cela doit servir à construire une ontologie et une éthique de la dignité humaine.

L'identité individuelle du vivant repose sur le paradoxe d'une autonomie profondément dépendante d'un milieu indispensable à cette identité. L'être vivant se caractérise, comme vivant, par le fait qu'il constitue une forme qui est, à la fois, le plan et le but de son action. C'est donc *apparemment du dedans* que tout vivant auto-définit

son identité. Toutefois, il ne le peut que par un apport continu de matière et d'énergie, mais aussi par sa défense contre les agressions en provenance de ce même milieu nutritif. Or ce sont ces agressions qui marquent ses limites et les différences de structure par lesquelles il s'instaure comme individu. Pour cette part, indispensable elle aussi, il est constitué *du dehors*.

Au plan de la personne humaine, et donc du psychisme, ce paradoxe d'autonomie et de dépendance prend une forme radicale. Par sa conscience réflexive, la personne se donne son autonomie, c'est-à-dire sa faculté de juger de sa situation dans le monde, d'y confronter ses désirs et ses valeurs. Mais cette conscience réflexive ne se constitue elle-même que grâce à une double dépendance. Tout d'abord elle utilise, pour exister, le langage et les codes symboliques entièrement imposés par la communauté humaine culturelle dans laquelle naît le sujet. Ensuite, plus subtilement, pour se poser comme se pensant lui-même et instituer cette relation à soi-même, le sujet doit accepter ce statut réflexif conscient, s'accepter lui-même, et suffisamment se désirer lui-même. La psychologie nous montre ainsi que le désir nécessaire de soi dépend massivement de l'expérience affective fondamentale par laquelle le sujet se sent accepté et même désiré par les autres humains. Il reçoit d'eux sa place dans le concert des échanges qui constituent la communauté.

Tout humain demande ainsi à « être reconnu » pour se sentir exister comme une personne. Tout humain doit acquiescer au désir des autres humains pour se désirer comme existant. Mais aussi, et c'est l'autre pôle du paradoxe constitutif de la personne, tout humain doit réinterpréter selon son désir propre ce désir des autres qui le constitue, comme désir personnel à la fois semblable et différent du désir des autres. La psychopathologie nous montre clairement que lorsque cette double relation, à l'autre et à soi, défaille, le sujet se perd dans le délire ou se supprime par le suicide.

Toute ontologie rigoureuse, toute conception rigoureuse de la dignité humaine, doivent tenir simultanément les deux pôles de ce paradoxe constitutif de la personne qui ne se joue pas seulement sur le plan cognitif ou rationnel, mais d'abord dans le champ relationnel affectif. Il s'agit bien d'un mouvement du désir : désir des autres d'accueillir cette personne, désir de cette personne de sa propre autonomie, et désir qu'elle

adresse aux autres quant à leur existence. L'intensité de ce champ affectif est à la source d'une large part des relations d'amour ou de haine ultérieures et aussi des attitudes de respect ou d'indifférence, de soin ou de négligence, d'humanisation ou de réification.

Si l'on accepte ce qui précède, on comprend pourquoi l'ontologie classique nous coince dans un dilemme binaire insoluble. Elle ramène la réalité et la dignité de l'être au seul pôle « interne » de son autonomie, selon un mode de pensée surtout rationnel qui néglige l'affectif. Du même coup, mais discrètement, c'est l'automaîtrise du sujet humain qui fonde sa dignité, plutôt que la relation de désir entre les humains. Tantôt l'automaîtrise est exaltée pour elle-même, comme l'autoconstitution, voire même l'autocréation du sujet. Tantôt, la création de la personne provient uniquement de l'action divine, mais c'est bien la personne libre et maîtresse d'elle-même qui a la responsabilité d'y consentir. On peut se demander, d'ailleurs, si une telle théologie ne manque pas précisément l'originalité de la pensée judéo-chrétienne, qui reconnaît un Dieu partenaire instaurant une relation de co-crédation avec l'homme.

Demande d'accueil

Si nous revenons à l'éthique du traitement des embryons, cette ontologie relationnelle nous aide-t-elle ? Nous pensons que oui. L'embryon ne peut être considéré comme une personne humaine effective car il ne dispose encore d'aucune autonomie psychique. Son autonomie biologique est bien réelle mais faible car elle dépend strictement du milieu très spécialisé dont il a besoin pour survivre. D'une manière véritablement énigmatique, entre chose et personne, l'embryon se donne à nous sous la forme d'un appel qui s'adresse à nous. Une demande d'accueil qui lui permettrait d'accéder un jour au statut de partenaire humain. L'embryon est un « demandeur potentiel d'accueil ». C'est d'ailleurs parce que nous ressentons bien ce statut de demandeur que l'embryon nous laisse aussi perplexes.

Encore faut-il poser ici des nuances importantes. Tous les embryons ne sont pas « demandeurs » dans les conditions naturelles les plus normales : seuls un tiers d'entre eux s'implantent, et cela pour diverses raisons, notamment chromosomiques. Dans nos éprouvettes de fécon-

*Entre chose et personne,
l'embryon se donne à nous
sous la forme d'un appel qui
s'adresse à nous.*

Dignité humaine et euthanasie active

L'euthanasie active (donner la mort à une personne qui la demande) est une question où s'entrecroisent clairement les différentes conceptions de la dignité humaine. Pour l'Église catholique, la dignité humaine vient de l'élection de l'homme par Dieu. Dieu seul donne la vie et peut la reprendre : toute euthanasie active doit être proscrite. Pour la culture occidentale dominante, c'est la capacité de l'homme à l'autonomie qui fonde sa dignité : par sa conscience réflexive et sa raison l'homme est capable – et a la responsabilité – de décider des valeurs qui gouvernent sa vie et d'agir en conséquence. Si donc une personne estime sa dignité trop altérée par la maladie, elle a le droit de demander qu'on mette fin à sa vie. C'est même un acte ultime de sauvegarde de sa dignité. D'autres estiment que la dignité ne surgit pas, toute faite, de la structure de la personne. Elle est une qualité de la relation entre humains par laquelle ils s'attribuent mutuellement reconnaissance, respect, valeur humaine. La dignité est ainsi un don entre humains : elle se lit dans le regard de l'autre. Elle est si essentielle qu'elle fonde la possibilité de la conscience réflexive et de toute société humaine.

Pour les tenants de cette position, la demande d'euthanasie active signe d'abord l'échec de ce don réciproque et constitue un appel à y remédier. Toutes les situations ne sont pas remédiables (mais bien cependant leur très grande majorité). Pour éviter les abus, une loi est sans doute nécessaire, mais elle devrait garder à l'euthanasie son statut d'échec et de transgression d'un idéal, donc un statut d'exception. Elle devrait aussi garantir que tout a été tenté pour éviter d'y recourir, en ce compris les soins palliatifs. (L.C.)

dation in vitro, nous devons sélectionner les « bons » embryons, ceux qui ont des chances de s'implanter, et les critères scientifiques de cette sélection progressent sans cesse. Reste la « demande potentielle d'accueil » de ceux que nous pourrions réimplanter, mais qui ne font plus l'objet d'un projet parental. La question est fondamentale.

Diverses positions sont possibles et se rencontrent de fait. Pour les uns, toute demande potentielle d'accueil est sacrée et doit être satisfaite, et il n'apparaît pas légitime d'en créer en surnombre. Le magistère catholique, par exemple, n'accepte aucun compromis sur ce point. D'autres estiment qu'une telle demande potentielle d'accueil n'a pas de valeur absolue. Cette valeur dépend aussi, pour une part, des réponses que la communauté humaine croit possible ou souhaitable de lui apporter. Ils estiment ainsi qu'aussi longtemps que les limites techniques l'imposent, il faut bien créer des embryons surnuméraires dans le cadre d'un projet parental, mais ils engagent des recherches dans le sens de l'économie maximale du nombre d'embryons.

Le même type de dilemme, avec la même ambivalence, se pose quant à la recherche sur embryons qui semble aujourd'hui tellement prometteuse. Pouvons-nous faire des expériences,

avant de les détruire, sur des embryons surnuméraires, au profit de la guérison de malades à venir ? Ou bien, ce faisant, transgressons-nous gravement le nécessaire respect de l'humain ? On comprend que les opinions diffèrent sur ce point entre des personnes cependant animées d'un même souci de la dignité humaine. Ceci, d'autant plus que ces problèmes comportent bien d'autres éléments concernant l'éthique à divers degrés. Ce sont des questions économiques difficiles, des questions scientifiques, de justice sociale, et même des questions possibles dans un futur pas tellement éloigné : comment gérer des sociétés dans lesquelles on mourrait de plus en plus tard ?

Nous rejoignons ici l'autre problème évoqué plus haut, celui de la fin de la vie. La dignité des malades en phase terminale, quelles que soient leur faiblesse et leur dépendance, exige que nous continuions à désirer leur vie comme ils désirent la nôtre. Mais il arrive aussi qu'ils ne désirent plus la leur propre, malgré notre sollicitude et notre assistance concrètes et effectives. Il arrive même qu'ils ne soient plus capables de manifester ni, apparemment, d'éprouver aucun désir, et que leur autonomie ne soit plus que résiduelle, purement biologique et totalement dépendante.

Une conception de l'ontologie et de la dignité humaines en termes de processus et de relation permet d'envisager ces problèmes dans leurs vraies dimensions éthiques. Il s'agit en effet de prendre acte de l'énigme ou du paradoxe : la dignité humaine est à la fois intrinsèque (en soi), conférée (par les autres) et, le moment venu, reprise par le sujet lui-même. Même non désiré, rejeté, abandonné, l'embryon participe de l'humain par sa « nature » intrinsèque. Mais si les limites de l'humain ne sont pas définies par la seule convention, elles ne dépendent pas moins de celle-ci, comme le montre bien l'histoire des cultures et des religions. On peut voir d'ailleurs qu'au fil du temps, ces limites se sont constamment élargies, jusqu'à englober, dans le royaume de l'humain et de ce qui mérite le respect à cause de sa dignité, les enfants, les femmes, les étrangers, les handicapés, les personnes âgées, les fous, etc.

Les êtres humains ne sont ni les uniques créateurs, ni les propriétaires de leur dignité, mais ils en sont les créateurs associés, les co-créateurs. Elle leur est confiée, avec la responsabilité d'en construire, pour chaque société, l'étendue et les modalités. ■

Une question politique

PIERRE BOITTE

Se sentir responsable de la dignité de chaque être humain de manière solidaire et conséquente renvoie au souci d'agir dans un monde concret pour sauvegarder, autant que possible, cette dignité, à savoir selon Tzvetan Todorov « la capacité de l'individu de demeurer un sujet pourvu de volonté, (ce qui) le maintient à l'intérieur de l'espèce humaine ».

Il est clair qu'être en bonne santé conditionne largement cette capacité et la renforce de manière éminente. Or l'état de santé individuel s'avère pour une part, socialement déterminé : la santé d'un individu est, en partie, le produit de conditions de vie et de conditions sociales inégales (ce qui se concrétise notamment par de fortes différences d'espérance de vie sans incapacité entre les deux extrêmes de « l'échelle sociale »). De manière plus précise, les enquêtes sociologiques montrent, en France, un lien étroit entre progression de la précarité sociale et dégradation de la situation sanitaire des catégories sociales défavorisées. Ce phénomène de précarisation s'est développé depuis une vingtaine d'années et concerne aujourd'hui près du quart de la population vivant en France, les « exclus » mais aussi les chômeurs de longue durée, les travailleurs à emploi précaire et petit salaire, les mères célibataires, les jeunes sans ressources, les vieillards aux pensions modestes... Un véritable processus de vulnérabilisation sociale à l'œuvre dans nos sociétés (à l'aune duquel évaluer l'actuel séisme politique français) influence négativement la santé des personnes concernées ; la maladie, loin de frapper au hasard, s'avère un remarquable facteur d'expression de la précarité sociale¹.

Le devenir d'êtres humains atteints dans leur chair et dans leur dignité se trouve ainsi mis en cause du fait de leur appartenance à des catégories socioprofessionnelles hiérarchisées. Pour beaucoup de ces personnes — femmes, jeunes, chômeurs, ... —, il est fréquent de devoir renoncer à certains soins par manque d'argent. En outre, de plus en plus de traitements sont partiellement remboursés, suite à l'augmentation constante du ticket modérateur, au paiement de forfaits, à la suppression ou à la diminution de remboursements des médicaments. Le matériel de synthèse (prothèses auditives, dentaires ou optiques, par exemple) n'est, lui, presque plus

Le respect de la dignité est au centre de la problématique de l'accès aux soins de santé. Or la question que pose celle-ci est plus politique qu'économique : où se situent les limites de notre solidarité avec les plus démunis ?

remboursé. Les malades chroniques voient leur situation se dégrader du fait des lourdes charges financières auxquelles ils ont à faire face (hospitalisations, traitements de longue durée en ambulatoires et parfois à domicile, etc.). Ces situations sanitaires ont souvent une influence négative sur les conditions de vie des malades, qui, bien souvent, doivent arrêter de travailler, changent ainsi de situation sociale, s'endettent et entrent de la sorte dans un processus de paupérisation qui peut les mener à être exclus de l'assurance-maladie.

Ces deux types de situation — non accès aux soins et difficultés financières d'assumer les soins — montrent bien que l'accès aux soins est régulé autour de l'assurabilité du patient. C'est cette régulation qui doit être modifiée si l'on veut en améliorer l'accès.

Une loi

Pour tenter de fournir une réponse aux conséquences sanitaires de la dégradation des conditions d'existence d'une part significative de la population vivant en France, le gouvernement français a élaboré une loi instaurant une Couverture maladie universelle (CMU). Cette loi est entrée en application en janvier 2000. Elle repose sur un principe d'égalité d'accès aux soins de toutes les personnes, françaises ou étrangères, vivant de manière stable (depuis au moins trois mois) et régulière sur le territoire national. Elle garantit donc l'accès des soins à tous, en particulier aux plus démunis et aux exclus, en leur donnant accès gratuitement au régime de base de la Sécurité sociale. 150 000 personnes ont été concernées : SDF, jeunes de moins de 25 ans, veuves ou divorcés. Cette loi fournit également une couverture complémentaire gratuite sous condition de ressources (par exemple, pas plus de 500 euros par mois pour une personne seule). Six millions de personnes, soit 10 % de la population française, avaient bénéficié de cette couverture complémentaire fin 2001.

Malgré son succès, cette loi nécessaire, qui a contribué à rétablir la dignité de millions de per-



D.R.

Pierre Boitte est maître de conférences à la Faculté libre de médecine de l'Université Catholique de Lille. Il y dirige le Centre d'éthique médicale.

1. Voir à ce propos A. Leclerc et al. (éds), *Inégalités sociales de santé*, Paris : Inserm / La Découverte, 2000 et M. Joubert et al., *Précarisation, risque et santé*, Paris : Inserm, 2001.

sonnes en France, ne constitue pas une panacée. En effet, elle n'agit pas sur les causes profondes de l'inégalité face aux soins, dont le traitement échappe au champ de la santé. Car, même si l'impact sanitaire de la précarité et de l'exclusion est indéniable, la situation de ces personnes se caractérise bien souvent par un cumul de fragilités qui mettent en jeu leur rapport à la santé, leur rapport au corps, et aux autres; fragilités qui mettent aussi en cause leur participation à la vie sociale, à travers notamment leur accès à un revenu régulier, à un emploi stable, à un logement salubre, à un niveau d'éducation satisfaisant.

Face à cette impasse apparente, on peut certes entonner le « mauvais argument des contraintes »². Il est néanmoins possible, tout en étant réaliste, de ne pas se laisser aliéner par les contraintes et de s'en servir comme points d'appui pour une réflexion créative. Du reste, plutôt que de contraintes économiques, financières et budgétaires qui s'imposeraient inéluctablement à une collectivité, il est plus pertinent de parler de misère de la politique dans les démocraties contemporaines. Les contraintes, en effet, renvoient à la dimension technique de l'évolution des systèmes de santé dans nos pays, alors que la question des inégalités sociales de santé renvoie avant tout à la question politique du vivre ensemble. Jusqu'où la société accepte-t-elle d'al-

ler dans le domaine de la solidarité à l'égard des plus défavorisés de ses membres, c'est-à-dire pas seulement des exclus ou des pauvres mais aussi des malades chroniques, des vieillards déments, des handicapés mentaux ? Cette question est trop rarement posée explicitement et de manière conséquente, sans démagogie et avec le souci réel d'y répondre, par ceux dont c'est le métier de gérer les affaires de la cité.

Action politique

Que faire en attendant que la dimension politique de la question de la santé apparaisse clairement ? Sans doute montrer toujours plus l'évidence d'une telle dimension. Cette question des inégalités sociales de santé illustre bien le fait que l'action politique — action responsable de la collectivité sur elle-même — ne peut se réduire à la rationalisation des choix budgétaires en vue de produire un maximum de bien-être, dont se trouve toujours exclu un (plus) grand nombre d'entre nous. Même si une telle action politique semble de plus en plus difficile à mettre en œuvre en matière d'inégalités sociales, il reste beaucoup à faire pour que la santé de chacun et de tous devienne une affaire commune, une affaire politique au sens fort, une affaire de santé publique, qui puisse relier les citoyens les uns aux autres.

2. D. Cohen, *Richesse du monde, pauvreté des nations*, Paris, Flanmanon, 1997, p. 125.

Les malades chroniques voient leur situation se dégrader du fait des lourdes charges financières auxquelles ils ont à faire face.



Question santé / Maurice Müller

Pour s'engager dans cette voie, on peut, par exemple, souligner l'inadaptation actuelle du système de soins aux besoins de la population. L'objet essentiel d'un système de santé n'est pas de dispenser des soins curatifs; il est avant tout d'éviter les maladies. À cet égard, il est de notoriété publique que le système de soins, strictement curatif, participe d'une façon minoritaire (15 à 20 %) à l'amélioration de la santé d'une population. Les déterminants sociétaux sont davantage responsables des trajectoires individuelles de santé (premières années de vie, conditions d'hygiène, qualité de l'alimentation et du logement, environnement socio-économique, pression sociale exercée sur les individus, soutien qu'ils reçoivent de leur entourage).

On le voit, la santé de l'individu devient une affaire éminemment publique et impose donc de parler de politique de santé et pas seulement de financement de l'assurance-maladie. Une telle évolution demande d'élargir le champ des représentations dans lesquelles s'enracinent nos croyances individuelles et collectives, et finalement nos valeurs, en matière de santé. Cette évolution exige de déplacer les cadres actuels pour reconfigurer un cadre, à nouveau contraignant certes, qui prenne mieux en compte la réalité et les besoins humains qui s'y expriment.

Changer

La question du changement des institutions de nos sociétés devient donc incontournable. Quelles nouvelles manières inventer pour exprimer et représenter l'intérêt collectif? Comment transmuter des valeurs qui articulent des intérêts individuels relevant de la sphère privée — l'intérêt d'être bien soigné quand on est malade par exemple — et des intérêts collectifs — l'intérêt d'avoir une société en bonne santé notamment? La santé collective, bien public, subit la concurrence des intérêts « privés » que représente l'ensemble des secteurs qui, dans nos sociétés, vivent du développement de la médecine. Un seul chiffre à cet égard: en France, on dépense par an et par personne 1 800 euros en soins curatifs et 50 euros pour la prévention, la médecine scolaire et la médecine du travail réunies. Il existe donc un écart grandissant entre la compréhension des déterminants de la santé et la priorité qu'une gestion technocratique de la santé accorde à l'appareil de soins.

Le défi est bien là: il faut travailler sans répit à modifier les cadres de référence actuels qui rendent possible cette disjonction croissante, en posant la question politique par excellence: que voulons-nous créer ensemble comme collectivité? ■

À la source de notre désir de vivre

La question de la dignité humaine n'est pas seulement théorique. Dans la constitution du psychisme, elle conditionne le bon fonctionnement de la conscience réflexive et notre désir de vivre.

La conscience réflexive humaine — la capacité de se prendre soi-même comme objet de sentiments et de jugement — ne surgit pas préfabriquée du cerveau humain. Elle s'apprend, se reçoit de l'éducation. Pour exercer harmonieusement sa conscience réflexive, la relation de soi à soi, l'humain doit s'accepter, « s'aimer » soi-même, entretenir envers soi une suffisante « auto-bienveillance ». Objet de son propre jugement, jamais entièrement positif, il doit cependant désirer sa propre vie.

Cette auto-bienveillance n'apparaît pas de soi, mais seulement parce qu'elle est étayée sur une bienveillance première des éducateurs, puis des autres membres de l'entourage. Chacun, enfant ou adulte, doit ressentir les autres comme acceptant son existence, lui désirant une existence « bonne », et en particulier une existence psychique comme sujet humain. À défaut, il se plaint de « ne pas être reconnu », d'être « exclu », voire de « ne pas exister ». La clinique des maladies mentales nous montre clairement que, lorsque ce désir réciproque d'existence n'est pas présent ou se pervertit chez les éducateurs ou dans l'entourage, des conséquences psychiques graves peuvent en découler: sujets qui ne désirent plus leur vie et se suicident, sujets qui se « vengent » dans la délinquance, sujets si peu assurés de leur propre psychisme qu'ils délirent: ils ne peuvent plus se constituer comme la source de leur propre pensée.

La même auto-bienveillance fondée sur le désir réciproque d'existence se trouve au fondement du lien constitutif de toute société. On l'appelle « tabou du meurtre », alors qu'il serait préférable de dire: « devoir d'accepter, respecter, désirer l'existence de ses co-humains ». C'est ce devoir de valorisation de chacun par chacun qui forme, au vécu quotidien, ce que nous appelons la dignité humaine.

Ce devoir est premier, indépendant des attributs circonstanciels du sujet: son utilité sociale, son efficacité, ses qualités diverses. Or notre culture tend à idéaliser le *self made man*: celui qui se fait seul, sans les autres, et qui traite ceux-ci avec supériorité, ou indifférence, ou même s'en sert comme moyens de sa réussite personnelle. On peut penser que cette tendance à faire prévaloir l'épanouissement individualiste sur le devoir de solidarité humaine fondamentale contribue à créer « l'insécurité », la violence ambiante dont nous nous plaignons dans nos sociétés. (Léon Cassiers)

La clef de voûte des droits de l'homme

DAN VAN RAEMDONCK

Le texte de la Déclaration universelle des droits de l'homme reconnaît la dignité comme la source des droits dont l'être humain peut se réclamer. Comme la clef de voûte de leur énonciation. C'est donc aussi en exerçant ses droits que l'homme conquiert sa dignité.



D.R.

Professeur à la Faculté de philosophie et lettres de l'Université libre de Bruxelles, Dan Van Raemdonck est le président de la Ligue des droits de l'Homme.

1. La Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne a été proclamée à Nice le 7 décembre 2000 conjointement par le Parlement européen, les quinze États membres et la Commission européenne. On notera ce qui est pour nous une régression: dans la subdivision des articles, le chapitre intitulé *dignité* ne recouvre que 5 articles sur un total de 54. Cela signifierait-il, dans le chef des rédacteurs, qu'une atteinte portée au respect d'un des 49 autres articles ne constituerait pas une atteinte à la dignité humaine ?

2. Lire à ce propos David Desbons et Christian Ruby, *Dignité*, éditions Luc Pire, 2002.

Le préambule à la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH), adoptée, à la suite de la Deuxième Guerre mondiale, par l'Assemblée générale des Nations unies, le 10 décembre 1948, l'affirme avec force: « La reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde. » De même, l'article premier de cette déclaration dispose que « tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité. »

De telles formulations ne laissent guère de doute: la dignité est reconnue comme la source des droits dont l'être humain peut se réclamer, comme la clef de voûte de leur énonciation. La reconnaissance et le respect de la dignité sont vus comme une exigence impérative. Alors que la valeur de chaque objet s'énonce en termes de prix, la valeur de l'être humain est sa dignité. L'homme n'est pas une marchandise.

Une définition en extension

À y bien regarder, la définition de la dignité est la grande absente des textes juridiques qui la consacrent. Aussi semble-t-il fondé d'envisager qu'à défaut de définition en compréhension, il faille s'en tenir à une définition en extension: la reconnaissance et le respect de la dignité humaine seraient réalisés par la reconnaissance et le respect de l'ensemble des droits énoncés dans la DUDH. Ainsi, une atteinte à l'un quelconque des droits de l'homme serait considérée comme une atteinte à la dignité humaine¹.

Si la visée d'une communauté consiste en l'organisation de la vie en commun la plus digne possible, avec les institutions les plus justes possible, la dignité humaine s'inscrit dans la pers-

pective d'une tension entre l'individuel et le collectif. À partir d'une nécessaire estime de soi, conçue comme l'évaluation positive de sa capacité de faire des projets raisonnés en fonction du contexte social, et de prendre des initiatives pour réaliser ses projets, le sujet-acteur de droits

s'ouvre à l'autre et lui reconnaît cette même capacité. Non pas de manière unilatérale, imposée, dans une caritative bienveillance, mais dans une réciprocité de reconnaissance essentielle à la réalisation de soi. Le sujet acteur ne peut être abstrait de son ancrage sociétal. C'est dans son contexte social qu'il se réalise, que ses droits sont reconnus, qu'il s'accomplit. C'est la communauté qui lui reconnaît et lui garantit sa dignité. Ce qui implique que les droits dont il peut se prévaloir sont nécessairement doublés de la reconnaissance de la dignité et des droits d'autrui. L'autre, considéré non seulement comme un alter ego, mais surtout comme un alter égal.

Cette vision éthique de la dignité projette résolument l'organisation de la vie en commun des êtres humains hors toute référence à une transcendance, autorité supérieure qui serait l'arbitre des valeurs de l'homme. Le rapport à la transcendance est, dès lors, laissé à la libre appréciation de chacun. Ce qui cimente la communauté est la déclaration de garantie et de respect réciproques de la dignité humaine.

Cependant, la dignité humaine, comme les droits de l'homme, ne se cantonnent pas à une éthique, ni à une morale, qui, pour rendre cette éthique effective, édicterait des impératifs ou des interdits au gré du courant social dominant. Ils dépassent le champ de l'incantatoire pour investir les champs juridique et socio-politique. Ils constituent des outils et des normes de droit, qui, comme tels, façonnent notre mode de vie en commun, voire des instruments politiques en vue d'un changement sociétal².

Deux générations de droits

Au fil du temps, essentiellement depuis le 18^e siècle, la vision de la dignité humaine et des droits de l'homme s'est enrichie des luttes et des combats pour une plus grande justice sociale. L'énon-



Les droits dont l'homme peut se prévaloir sont nécessairement doublés de la reconnaissance de la dignité et des droits d'autrui. L'autre, considéré non seulement comme un alter ego, mais surtout comme un alter égal.

ciation qu'a constitué la DUDH en 1948 ne représente donc qu'un moment dans l'histoire constitutive des droits humains, même si ce moment est marqué du sceau de l'universalité, conçue par nous comme une œuvre à faire et à fonder par la rencontre de l'autre, et même si, du fait de cette énonciation, les États se sont engagés, et donc obligés, à les respecter et à les garantir.

La DUDH proclame deux types de droits, que l'on a classés en générations. Les droits humains de la première génération sont les droits civils et politiques. Issus du siècle des Lumières, ils sont fondés sur l'idée de liberté — d'opinion, d'expression, de presse, d'association, etc. Pour ces droits, on voit aisément qui sont les créanciers — les citoyens — et qui est le débiteur — l'État. Ce sont des libertés qui imposent un devoir d'abstention de la part de l'État, une obligation de ne pas y porter atteinte. Et l'abstention ne requiert pas de gros efforts budgétaires. Ces droits, que d'aucuns jugent acquis, sont en fait perpétuellement à reconquérir.

Les droits humains de la deuxième génération sont les droits économiques, sociaux et culturels. Résultats des avancées des 19^e et 20^e siècles, ils sont fondés sur l'idée d'égalité : ce sont les droits au travail, à la sécurité sociale, à un logement décent, à l'aide sociale, à la santé, à la culture, à l'éducation, etc. On disait, que pour ces droits, il n'y avait pas de créanciers individualisés, pas de débiteurs repérables. Imagine-t-on que sur la base du droit au travail, un citoyen — un travailleur de l'ex-Sabena, par exemple —

devant l'État et dire : « Vous avez une obligation de résultat : donnez-moi du travail » ?

Parce qu'ils n'ont pas la caractéristique d'être aussi « cernables » que les droits de la première génération, et qu'en outre ils ne se contentent pas d'une abstention des pouvoirs publics mais exigent d'eux une intervention positive en vue de protéger certains intérêts, ce sont des « droits-créances ».

On a longtemps prétendu que la tradition des droits de l'homme était strictement libérale. Si cette assertion recèle un fond de vérité, force est de constater qu'une lecture moderne se doit d'intégrer les progrès enregistrés dans la prise en compte des dimensions sociale, économique et culturelle de la dignité humaine.

Les droits de l'homme ne peuvent plus aujourd'hui être lus sans envisager la tension entre l'individuel et le collectif. Les Ligues des droits de l'homme défendent dès lors un modèle de

société centré sur la personne humaine inscrite dans une collectivité qui lui reconnaît, dans le cadre d'un réseau de reconnaissances réciproques, ses droits fondamentaux, dont celui de vivre conformément à la dignité humaine.

Ce qui était hier l'objet d'une acceptation sociale non problématique peut se révéler aujourd'hui une horreur sans nom. Il en est ainsi de l'esclavage. Quelles sont dès lors les horreurs de demain ? La discussion sur ce que recouvre la dignité humaine reste évolutive et dynamique, le champ en étant sans cesse élargi. Aujourd'hui,

La discussion sur ce que recouvre la dignité humaine reste évolutive et dynamique.

3. La DUDH est aux Pactes internationaux des Nations Unies ce que la déclaration d'amour est au contrat de mariage : elle est déclaration d'intention, mais n'est pas contraignante. Seuls les Pactes internationaux des Nations unies du 16 décembre 1966 relatifs, d'un côté, aux droits civils et politiques, et de l'autre, aux droits économiques, sociaux et culturels, sont contraignants.

par exemple, on parle également de droits fondamentaux qui n'étaient pas énoncés dans la DUDH.

Ces droits constituent une troisième génération. Ils sont fondés sur l'idée de solidarité, et impliquent des obligations d'agir pour l'ensemble de la communauté internationale. Ce sont, notamment, le droit à la paix, le droit au développement, le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, le droit à un environnement sain, au respect du patrimoine commun de l'humanité, etc. Leur effectivité est encore plus probléma-

tique que celle des droits humains de la deuxième génération, mais ils procèdent assurément de l'extension dynamique du domaine de l'humain. Ils ressortissent à une redéfinition constante des limites assignées à la dignité humaine.

Les deux premières générations de droits ont fait l'objet de multiples déclarations, traités et pactes³. Elles y sont traitées comme indivisibles, indispensables au respect de la dignité inhérente à la personne humaine, et interdépendantes, en ce que les progrès de l'une influencent l'autre et réciproquement.

Obligation de moyen

Cependant, contrairement aux droits civils et politiques, les droits de la deuxième génération n'apparaissent pas comme directement applicables : il n'y a pas de reconnaissance de droits, mais seulement une obligation de moyen ; pour les États d'agir en vue d'assurer l'exercice de ces droits, obligation qui ne doit être remplie que progressivement, dans la mesure de leurs possibilités et de l'assistance internationale obtenue. Autant de filtres qui séparent l'individu de l'effectivité de ces droits. Pour autant, l'abstention, par un État signataire du Pacte, d'agir dans le sens de ses engagements viole l'article 26 de la Convention de Vienne sur le droit des traités — qui dispose que les traités doivent être exécutés de bonne foi — et engage la responsabilité internationale de l'État défaillant. Interdiction est faite par ailleurs aux États de rétrograder dans la mise en œuvre des droits (effet dit de *stand still*). L'inscription de ces droits économiques, sociaux et culturels dans la Constitution belge, lors de la révision de 1993, doit être considérée à cet égard comme une sorte de programme idéologique que la Belgique se donne pour que les générations futures ne renoncent pas à des garanties fondamentales⁴.

Cela étant, toutes les grandes libertés, qui nous sont aujourd'hui garanties, ne l'ont pas toujours été. Paul Martens, juge à la Cour d'arbitrage, affirmait naguère que, dans la mesure où des citoyens imaginatifs et des juges créatifs feront appel à ces principes, les interprètes — les juges — pourront contraindre les États à donner une consistance à ces droits, et notamment à celui de mener une existence conforme à la dignité humaine. Il faut donc faire en sorte que ces droits acquièrent une effectivité en posant des questions aux juges. Ceux-ci les résoudreont peut-être mal, mais

Le mot pour le dire : « digne »

La filiation du mot *digne* révèle un cousinage avec *décent*, tous deux apparentés au latin *decet*, « il convient ». Être *digne* d'une chose implique qu'elle sied, qu'elle est conforme à ce qu'on est ou qu'on la mérite. Aussi est-on tantôt *digne* d'éloge, de foi, ou d'intérêt, tantôt de mépris ou de châtement. On devient d'ailleurs soi-même étalon de *dignité*, quand un geste, un statut, un propos sont jugés *dignes* (ou *indignes*) de nous. Pour exprimer la grandeur de Celui qui vient, Jean-Baptiste dit qu'il n'est pas digne d'enlever ses sandales (Mt 3,11). On perçoit le même aveu d'indignité dans le message du centurion (Lc 7,6). La Bible de Jérusalem traduit ici *je ne mérite pas*, là *je ne suis pas digne*. Les deux rendent le même mot grec *hikanos*, « suffisant, de taille ». Ce qui autorise la lecture en filigrane : « Je ne suis pas suffisant, pas assez grand, important, méritant ». L'idée de « juger digne », rendue en latin tardif par *dignari*, nous a donné *daigner*. Réserve tantôt au style policé, tantôt à l'ironie, le mot a gardé des traces de son sens originel. En effet, *daignez vous asseoir* équivaut à *jugez digne, convenable (seyant ?) de vous asseoir*. Dans des tournures négatives ou avec le préfixe *dé-* (*ne pas daigner répondre ; dédaigner l'offre*), le jugement d'inconvenance confine au mépris. D'où le *dédain*, attitude hautaine qui est le refus de « juger digne ». Par ailleurs, *digne* sans complément a acquis le sens de « qui mérite l'estime ». Ainsi, quand après une débâcle électorale, un Premier ministre annonce son retrait de la vie politique, partisans et adversaires lui trouvent un air *digne*. Le verdict des urnes indique pourtant que l'électorat ne l'a pas jugé *digne* d'accéder à la plus haute *dignité*, d'être le premier *dignitaire* du pays, ce qu'il n'eût pas *dédaigné*. Dans le *Malade imaginaire*, pour adouber Argan, le chœur des carabins chante en latin de cuisine : *dignus est intrare*, ce qui équivaut à notre refrain à boire « Il est des nôtres ! »

Si la *dignité* relève depuis toujours d'un jugement humain, combien de millénaires a-t-il fallu pour que fût reconnue en principe la *dignité* de chaque personne humaine, esclaves, femmes, enfants et étrangers compris ? Vu les génocides, pogroms et exclusions qui émaillent l'histoire, voire l'actualité, on est loin du compte. Malgré les Évangiles, les déclarations des droits de l'Homme et les encycliques, les dénis de *dignité* ont la vie dure. À croire que nous sommes restés les *dignes* descendants de nos ancêtres. (*Maurits Van Overbeke*)

on ne le saura que le jour où on les leur aura posées. Ceci est donc une invitation claire aux individus à s'emparer de leurs droits civils, politiques, économiques, sociaux et culturels, et à se les approprier comme autant d'outils d'édification d'une plus grande dignité.

Une responsabilité

Les droits de l'homme ne doivent pas être vus comme un nouveau catéchisme, une parole absolue, une rhétorique creuse. Tout le monde semble être pour, s'en revendiquer, les convoque; personne n'ose être contre, du moins en public. Ils deviennent alibi, cache-sexe. Le risque est donc grand de voir perdre leur force critique à ces outils juridiques fabuleux, qui ont permis et permettront encore des avancées politiques majeures pour rendre plus effective la dignité humaine. Le risque est immense également de reverser

dans l'attitude caritative et méritocrate du 19^e siècle: « Soyez sages, et, dans notre grande bonté, nous vous concéderons des droits ».

Or les droits de l'homme ne se confèrent pas, ne se monnayent pas: ils s'exercent. Ils ont été reconnus par les États comme inhérents à la dignité de chaque homme du seul fait que celui-ci est un être humain. Il nous faut, dès lors, rappeler chacun à sa responsabilité, encore et encore sensibiliser, informer, mobiliser, par la dénonciation et la formation, pour que chacun s'approprie ces droits, pour en revendiquer la garantie et le respect pour soi et pour autrui, pour que nous puissions en faire acte dans notre vie de tous les jours, leur donner chair dans notre quotidien, et organiser notre vivre les uns avec les autres et non les uns contre — voire sans — les autres. Ensemble, nous nous y emploierons. Dire, c'est bien; faire, c'est mieux. Agissons droits de l'homme. ■

4. Si la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne (7 décembre 2000) réaffirme l'indivisibilité des droits fondamentaux, tant civils et politiques qu'économiques, sociaux et culturels, ces derniers ne sont néanmoins ni énoncés ni garantis avec la même force que les droits civils et politiques. Les droits sociaux sont traités selon une conception caritative: ils sont classés sous le titre « solidarité » et non « égalité »; les citoyens sont envisagés comme des assistés, et non comme des titulaires de droits.

La gloire de l'homme

PIERRE-JEAN WELSCH

On sera sans doute heureux d'apprendre que, malgré la distance temporelle et culturelle de près de quinze siècles, les Pères de l'Église, ces témoins particulièrement autorisés de la foi chrétienne des premiers siècles juste après la génération des Apôtres, étaient déjà préoccupés de ce que nous désignons et nommons « dignité de la personne humaine ». Léon, par exemple, dit Léon-le-Grand, évêque et pape de Rome au 5^e siècle, s'exclame en sa basilique dans un sermon pour la Noël: « Réveille-toi donc, ô homme, et reconnais la dignité de ta nature! » (7^e sermon). Ces mots prononcés en latin ne pouvaient éveiller dans l'âme romaine de l'époque que des sentiments d'estime et de valeur. Les Romains, peuple de juristes, aiment se retrancher derrière des mots comme *gravitas*, *auctoritas*, *dignitas*. Pourtant, la dignité que vise Léon n'est pas celle que confère l'appartenance à un groupe, aussi prestigieux soit-il, comme celui des chevaliers ou des sénateurs. La valeur propre de l'homme, sa valeur absolue ne lui vient pas d'une institution ni d'une qualité de nature; sa dignité est une dignité de vocation, d'appel.

Pour les Pères de l'Église, la gloire de l'homme (ou Doxa) est de dévoiler au travers de toute sa personne la lumière qui jaillit du cœur de la communion trinitaire réalisée par Dieu. Cet idéal dit bien la dignité de tout homme, puisqu'il est ouvert à tous sans condition de race, tradition, richesse, langue, condition juridique.

Commence alors pour nous, générations du 21^e siècle, une étrange expérience de dépaysement à l'écoute du discours des Pères sur l'homme, parole qui semble nous éloigner de ce qui a mobilisé toutes les énergies du monde occidental depuis plusieurs siècles, à savoir ce long processus d'autonomisation de l'homme. Il ne servirait à rien de masquer la véritable intention des Pères dans leur salut adressé à la grandeur de l'homme, pour rendre leurs propos soi-disant plus acceptables: pour eux, l'homme est une réalité seconde, qui tire sa consistance d'un être plus réel que lui. Ou, comme le dira encore au Moyen Âge un Guillaume de Saint Thierry: « C'est que Dieu est son lieu de naissance ». Cela explique que lorsque les Pères nous parlent de « gloire », selon le titre de cet article, ils pensent en priorité à la « gloire de Dieu » plutôt qu'à



Louvain

Docteur en théologie, Pierre Jean Welsch est le doyen d'Ottignies Louvain-la-Neuve. Il préside la sous-commission nationale catholique pour les relations avec les Orthodoxes.

celle de l'homme, fidèles en cela à l'enseignement biblique qui chante la *Kabod* divine, la *Doxa Theou*, cette lumière généreuse du Créateur qui éclaire l'univers entier.

La tradition orientale, dans son iconographie, a cultivé cette approche: cette lumière est partout, elle ne projette pas d'ombre; c'est le fond même de l'image que les iconographes nomment « lumière ». Alors, s'il y a gloire de l'homme, elle ne peut être que le rayonnement sur lui de la majesté divine glorieuse. C'est dans le droit fil de l'affirmation de l'Apôtre Paul: « Nous tous, reflétant à visage découvert la gloire du Seigneur, nous sommes transfigurés en cette même image de gloire en gloire, comme par l'Esprit du Seigneur. » (2 Co 3, 18).

Une dignité de vocation

Laissant pour plus tard la question de l'autonomie, essayons pour le moment d'approcher les motifs de la satisfaction des Pères devant ce qu'ils appellent la dignité de la vocation de l'homme. La « surprise » ne jaillit pas seulement du fait que Dieu partage avec sa créature ce qui lui serait proprement divin, mais que Dieu honore ainsi une créature qui est chair: porter cette matière insignifiante au plus haut de la dignité en formant avec elle une créature à l'image de son Fils. L'homme est cette chair promise à la gloire. Sans doute, tous les Pères de l'Église n'ont pas insisté avec la même force sur cet aspect, quoiqu'ils aient tous affirmé la résurrection de la chair, en accord avec la règle de foi. L'âge antique devait compter avec la dévalorisation platonicienne des réalités sensibles. Un Augustin d'Hippone, qui a eu tant d'influence bénéfique sur toute la tradition latine, fracture l'humain et cherche la plus haute image de la Trinité dans la fine pointe de l'âme.

Mais il y a d'autres pensées qui disent mieux la totalité de l'homme, comme Irénée de Lyon (cet oriental en terre de Gaule), Ephrem le Syrien, ou encore Tertullien (Carthage – Afrique du Nord) qui va jusqu'à parler de la chair comme « charnière » du salut. Cette chair, ouvrage des mains de Dieu, est justement conçue pour être le réceptacle du souffle de Dieu. C'est en ce sens qu'il est dit « image » de Dieu, dès la Genèse. Dieu crée l'homme à son image comme réalité appelée à entrer en relation (il faudra même préciser, entrer en union) avec lui. Et dans leur vision grandiose, les Pères considèrent le monde comme le moyen de notre union à Dieu.

On peut mesurer ici tout le travail conceptuel que les Pères ont dû opérer dans une culture philosophique hellénistique tellement sceptique à

l'égard du sensible. Justement, les Pères se réjouissent de l'inconcevable: l'homme, cette réalité changeante et mortelle, est appelé à entrer en proximité avec Dieu jusqu'à refléter sa gloire! C'est en tant que cette chair est vivifiée par l'Esprit, qu'elle se développe, se transfigure. Pour Irénée de Lyon, c'est devenir un vivant. On connaît son affirmation maintes fois répétée depuis la plus haute antiquité: « La gloire de Dieu c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme c'est la vision de Dieu. » (*Adversus Haereses*, IV, 20, 7). Nous sommes d'abord devant tout un processus, une croissance, un dynamisme. La dignité de l'homme est précisément d'être appelé à opérer cette croissance, de la choisir dans sa liberté et d'être capable de la faire aboutir en alliance avec l'Esprit.

Nous pouvons revenir sur la question de l'autonomie, si importante pour notre temps. Il ne fait aucun doute pour les Pères que la marque la plus visible de l'image de Dieu qu'est l'homme, est la liberté. Non seulement cette découverte nous éclaire sur l'énigme du mal, qui n'est pas substance (comme le pensent les gnostiques) mais faculté de la substance; de plus, elle jette une lumière sur l'être même de Dieu qui a voulu sa créature libre, et cela pour plusieurs motifs. Si l'homme n'était pas vraiment libre, il serait faible et irresponsable; or Dieu n'a pas voulu cela. De plus, Dieu appelle l'homme à accomplir le bien de son plein gré, comme son acte propre; il souhaite le trouver bon en vertu de sa volonté propre. Enfin, Dieu le veut libre pour qu'il ne soit pas esclave de lui-même. Comme on peut le constater, les Pères n'ont rien contre la vie en autonomie, ils proposent de la vivre seulement comme un don du créateur. L'homme ne doit pas l'arracher à Dieu.

Une communauté d'esprit

Évidemment, si nous concevons cette quête d'autonomie, d'émancipation comme quête d'insularité, les malheurs risquent de commencer. Nous savons déjà que l'homme est appelé à croître comme image de Dieu en vivant dans la proximité de Dieu, en déployant avec lui une communauté de vie, vie qu'il peut lui-même recevoir et transmettre. Mais le projet est encore plus précis: pas seulement communauté de vie, mais surtout communauté d'esprit. Devenir présent à Dieu, c'est être placé devant un mystère de communion. Les théologiens parlent dans leur jargon de « communion trinitaire ». Dieu est un, pas parce qu'il est seul, mais parce qu'il réalise en lui une communion accomplie de personnes. Ils sont trois, dans une structure (si l'on peut parler

comme cela de Dieu) dynamique où chacun vit de l'autre, par l'autre et pour l'autre. Ils sont l'un pour l'autre présence parfaite.

La vie intime de Dieu est cette vie personnelle, résultat de cette communion réussie des personnes où chacun confère à l'autre la gloire par surabondance. Le Père est glorifié dans le Fils en faisant reposer sur lui son Esprit; et l'Esprit reçoit avec le Père et le Fils même gloire. Leur unité naît de l'amour mutuel. On pourrait citer ici des pages entières des Pères cappadociens, un Basile (qui prit fait et cause pour la divinité de l'Esprit-Saint précisément, lui qui opère ce miracle de l'unité dans la distinction), un Grégoire de Nysse, ou un Grégoire de Nazianze. Aucune place pour un solipsisme, même mystique!

L'homme tire donc sa dignité de sa capacité à entrer lui-même dans cette vie de communion jusqu'à atteindre le statut de personne, en relation totalement libre. Irénée, que nous avons déjà cité, a admirablement décrit ce processus qui demande temps, patience et accoutumance. Voilà encore un ajustement de la pensée hellénistique par les Pères, cette fois-ci à propos du temps. Le temps est vécu ici comme une chance, comme le temps de la croissance en liberté. L'attention au temps redouble devant le constat inévitable de voir cette si belle réalité humaine altérée par le mal, que les Pères interprètent fondamentalement comme un renoncement à cette vocation.

Un objet d'amour

Mais si l'homme est alors projeté dans une situation de survie où il doit sans cesse s'accommoder de relations défaillantes, avortées, décevantes, et parfois même ennemies jusqu'au meurtre, il reste un objet d'amour pour Dieu. « Dieu a usé de longanimité en présence de l'apostasie de l'homme », dit encore Irénée. Pourquoi? Dans la simplicité de sa bonté, Dieu a fait cela pour que nul ne le croie envieux ou avare. Cette pensée est libératrice pour notre temps: en Dieu, la possibilité du refus par libre choix de l'homme, ne provoque pas de violence. Comme la lumière ne subjugué personne de force, ainsi en va-t-il de l'être même de Dieu. Dire que Dieu a bâti ce monde en vue de sa propre gloire, en fait un assoiffé de relations.

Par pur amour, il suspend sa propre joie à la libre décision de l'homme.

Nous devrions encore parler, comme saint Jean Chrysostome, de cet excès d'amour qui pousse Dieu à pourvoir ce monde et l'homme de possibilités nouvelles pour rendre possible un rétablissement de la chair dans sa dignité première. Parler aussi du chemin proposé en termes d'« inhabitation » du Christ, c'est-à-dire de cette opportunité d'entrer en consonance avec le Christ pour réapprendre de lui la façon de ressentir les choses comme lui, et de se réaccoutumer à la vie de communion trinitaire. Parler encore avec saint Paul de cette transformation de notre corps de misère pour le rendre semblable au corps de gloire du Christ ressuscité, comme nous le suggère l'épître aux Philippiens (Ph 3,21).

Pour les Pères, la gloire de l'homme est donc de dévoiler au travers de toute sa personne cette « lumière » qui jaillit du cœur même de la communion trinitaire (cet autre nom de l'amour désintéressé qui ne craint pas le multiple), de faire apparaître cette lumière dans le monde même jusqu'à en effacer toutes les zones d'ombre. Ce haut idéal n'est pas réservé à quelque aristocratie de l'intelligence, de la fortune ou de la condition, mais à tout homme capable de faire taire en lui l'envie et de laisser resplendir la grâce de l'Esprit de communion présent en lui. Cet idéal dit bien la dignité de tout homme, puisqu'il est ouvert à tous sans condition de race, tradition, richesse, langue, condition juridique. ■



Question santé / Marc Pierret